

Páginas de Filosofía, Año XI, N° 13 (primer semestre 2010), pp. 91-115

LAS HUELLAS DEL SUJETO: HISTORICIDAD Y LIBERACIÓN EN FRANTZ FANON

Alejandro De Oto
Universidad Nacional
de la Patagonia San Juan Bosco

Resumen: Este artículo aborda las dimensiones de la historicidad y la liberación en la obra de Frantz Fanon. A partir de allí la lectura se concentra en el problema de la experiencia colonial y las formas que adquiere la imaginación de los procesos históricos, filosóficos y políticos en la respuesta crítica de Fanon. En particular se destaca el carácter heterogéneo y ambivalente de su escritura vis-à-vis las opciones abiertas por otros pensadores latinoamericanos. Así entonces, a la par de examinar estas dimensiones se propone una serie de problemas para la reflexión en el campo de la teoría crítica y en lo que podría definirse como políticas de la historia.

Palabras clave: Historicidad- Fanon- Sujeto-. Liberación

Abstract: In this article we discuss historicity and liberation in Frantz Fanon's work. Our reading focuses on the problem of colonial experience and the many forms that Fanon's critical response acquires in historical, philosophical and political terms. In particular, we try to highlight the heterogeneous and ambivalent nature of his writing vis-à-vis the options opened for other Latin American thinkers. So, to examine these dimensions we propose a series of issues to reflect upon critical theory and politics of history.

Key words: Historicity- Fanon- Subject- Postcolonial- Liberation

I.

En los trabajos de varios pensadores latinoamericanos y del Caribe la reflexión sobre el concepto y la práctica de la liberación ha sido y es un tema recurrente. La segunda mitad del siglo XX latinoamericano y caribeño ha conocido intervenciones fundamentales al respecto, aunque su genealogía se remonta con comodidad al siglo XIX. Los trabajos de

Arturo Roig, Leopoldo Zea, Horacio Cerutti Gulberg, Enrique Dussel, Raúl Fornet-Betancourt, entre otros, las intervenciones críticas de poetas y políticos como Aimé Césaire, René Depestre y el propio Frantz Fanon desde el universo multicultural del Caribe, son algunos de los itinerarios que tal reflexión ha seguido¹.

En consonancia con esos itinerarios, en este estudio propongo abordar los itinerarios del pensamiento de Frantz Fanon, que por originalidad y despliegue ofrece una de las mejores instancias para reflexionar sobre el problema no cancelado de la liberación y la historicidad en nuestras prácticas culturales y políticas.

Es interesante notar que aunque la obra de Fanon ha sido una referencia común cada vez que se habla de los procesos históricos y políticos de la descolonización, la discusión acerca de cómo se articula su visión de la historia con la idea de liberación no tiene un desarrollo equiparable².

¹ La lista definitivamente no puede ser exhaustiva pero sólo recordemos, además de los trabajos de Ignacio Ellacuría, los escritos de Leopoldo Zea, como *Dependencia y liberación en la cultura latinoamericana*, [1974]; de Horacio Cerutti Gulberg *Filosofía de la Liberación Latinoamericana* [1983]; de Enrique Dussel *Método para una filosofía de la liberación* [1974]; de Raúl Fornet-Betancourt., *500 años después La filosofía de la liberación en América Latina* [1992]; de Aimé Césaire *Discurso sobre el colonialismo* [2006]; de René Depestre *Buenos días y adiós a la negritud* [1980]. En todos ellos, a pesar de la diferencia cultural, geográfica y temporal (esta última se hace muy evidente en el lenguaje que habita cada uno de estos textos, sometidos a urgencias similares pero que, narradas, se muestran en acentos diferentes) hay un intento común por delimitar lo que los fundadores de la *Caribbean Philosophical Association* describen como “el cambio de la geografía de la razón” (Shifting the Geography of Reason). La discusión individual de cada uno de estos pensadores implica una inevitable diferenciación, la cual muchas veces se traba en divergencia total y pienso aquí en la crítica de Cerutti Gulberg a la filosofía de la liberación por sus vínculos con el populismo (En el libro citado arriba. Crítica que debería ser revisada a la luz del trabajo de Ernesto Laclau, *La razón populista* [2005], y de los usos del término en las prácticas políticas contemporáneas), pero me interesa señalar brevemente cómo las bibliografías latinoamericanas y caribeñas, o deberíamos decir continentales e insulares, forman un cuerpo posible para la discusión del problema de la historicidad y de la liberación. Es obvio que no hay nada nuevo en este señalamiento, sin embargo, y a propósito de los autores del Caribe francófono citados, uno de los campos menos desarrollado de la investigación, al menos en lo que concierne a la academia en Sudamérica, en especial en el cono sur, es el que refiere a los contactos entre las intervenciones críticas que provienen de ese espacio cultural con las de los espacios culturales continentales. Uno de los casos destacado y excepcional es el estudio de Adriana Arpini sobre Eugenio María de Hostos.

² Nelson Maldonado-Torres ciertamente ha cerrado parte de esta brecha. De acuerdo con Maldonado-Torres, Fanon construye una suerte de pedagogía política de la liberación en su proyecto intelectual al pensar al intelectual como facilitador de la

Desde esa perspectiva quiero contribuir a ese debate leyendo a Fanon en un tono polémico, y por lo tanto abierto, con el espíritu de que esta lectura pueda servir para debatir ciertas posiciones presentes en la filosofía latinoamericana y en la reflexión crítica contemporánea³.

Así entonces, el trabajo examina los vínculos entre historicidad y liberación en Frantz Fanon y propone una serie de problemas para la reflexión en el campo de la teoría crítica y en lo que podría definirse como políticas de la historia.

expresión de aquellos cuya voz ha sido aplastada por el colonialismo y por la expansión de un sistema político y económico opresivo. En ese sentido historicidad y liberación son dos claves de este artículo. “Frantz Fanon and C. L. R. James On Intellectualism and Enlightened Rationality” [Maldonado, 2005, p.189].

Fanon es anotado con claridad en la lista de autores que pensaron la liberación como algo que se extiende más allá de la cuestión política formal, es decir como forma de auto-liberación y auto-reconocimiento, a propósito de las matrices hegelianas que informan su escritura en no pocos pasajes. Sin embargo, el problema principal es que la historicidad en él, por el contrario, se define conflictivamente en relación con esas matrices. Yo diría en contra y por afuera. Por eso es necesario revisar su idea de historicidad para poder colegir las implicaciones que la liberación tiene en su obra. En realidad me interesa la idea que la lectura de Fanon puede proveer un momento de cesura a las afirmaciones totalizantes sobre los sujetos históricos. Si bien el lenguaje fanoniano apunta a un nuevo humanismo el mismo es de tal heterogeneidad que se vuelve compleja la posibilidad de concebirlo como la constitución de un metarelato acerca de la desalienación y de la fundación de un sujeto integrado. Para las situaciones ambivalentes por la que atraviesa esa constitución de la subjetividad ver: *Frantz Fanon. Política y poética del sujeto poscolonial*, El Colegio de México, México [De Oto, 2003].

³ La idea de leer a Fanon la concibo como un trabajo en marcha. En cierto sentido, leer a Fanon desanclado de los deberes post-mortem que se le asignaron, entre otros, la constitución de un sujeto revolucionario integrado y totalizador, implica entrar en los momentos de su escritura que se constituyen como derivas de la subjetividad, como formas de desactivar las identidades que generan los sujetos históricos clásicos. Si la advertencia fanoniana acerca de la falta de ontología de los negros en *Piel negra, máscaras blancas* tiene algún mensaje para sus lectores es precisamente que cualquier registro de la historicidad, en tanto entendemos a ella como la forma en que se articula una subjetividad en las prácticas, no puede asirse a ninguna razón de origen, ni anterior ni ulterior, ni a un principio a priori que se organiza por una experiencia empírica. Ninguna de estas condiciones existen en el cuerpo colonial. De allí que la deriva fanoniana tenga más que ver, a pesar del tono de algunos pasajes, con una concepción de la historia consonante con la crítica al historicismo. Si toda ontología es imposible no es porque exista una estructura fallida del ser en el mundo colonial sino porque ella puede producir un confinamiento de la misma o mayor magnitud que el régimen colonial. En ese sentido, prefiero pensar a Fanon en la línea crítica de las totalizaciones antes bien que pensarlo como el fundamento para una respuesta de ese carácter, ya que él percibe constantemente las continuidades que amenazan a las figuras del sujeto intentando emanciparse.

II.

Fanon piensa a la historia como experiencia. Sus trabajos más importantes revelan de un modo que podríamos llamar sistemático una pasión por ella. Ahora bien, no es una pasión por la historia en tanto registro de una memoria perdida, ni como recreación del pasado, ni como filosofía de la historia, sino de la historia en el momento de su ocurrencia. La historia en Fanon es ante todo un momento de cesura y de acción. Un momento de cesura en tanto en ella se abren las experiencias sociales, culturales y políticas en un grado e intensidad no previstos, y lo hacen en el terreno de un privilegio de la dimensión contingente que la acción provee. La acción funda, como en los relatos tempranos de la modernidad, no ya un suelo histórico sino un movimiento histórico. La historia en Fanon no es el terreno conocido de una analítica de los procesos sino una fundación que se pierde constantemente en sí misma en el momento de su ocurrencia. Hay, podríamos decir, una historicidad agonal, siempre en el límite de una experiencia que empuja a los cuerpos, en tanto lugares de una extensa territorialidad hacia los espacios de la no identificación si escuchan los ecos de lo civilizatorio. En el riesgo de este desplazamiento Fanon imagina que los cuerpos coloniales se debaten entre el sinsentido colonial⁴, la experiencia civilizatoria y algo más, algo

⁴ Le otorgo a esta noción una carga simbólica similar a la que le da Homi Bhabha. Para Bhabha en la dispersión de la obra de Conrad, *El corazón de las tinieblas/Heart of Darkness*, surge el lenguaje del sinsentido colonial que pone a un lado las dualidades clásicas entre naturaleza/cultura, caos/urbanidad, etc. “Ubum” el sonido del llamado del Búho que Bhabha lo asocia a “el horror, el horror” de las páginas finales de *Corazón de las tinieblas* no es otra cosa que la inscripción de un silencio colonial incierto que “se burla de la actuación social del lenguaje con su sin-sentido; que obstaculiza las verdades comunicables de la cultura con su rechazo a ser traducidas” [Bhabha, 2002, p. 156]. Desde una perspectiva un tanto diferente “el horror, el horror”, palabras finales proferidas por el señor Kurtz, pueden ser las señales de que no es posible creer en el colonialismo. Si la muerte apresura sus palabras ellas no dejan de ser una forma de aviso seco, no metafórico, liso, de que el lenguaje colonial ha cesado antes que la vida. A Marlow, el otro personaje central de la novela de Conrad, que escucha al señor Kurtz decir estas últimas palabras, le cabe la tarea de informarle a su novia el deceso. Ella espera escuchar frases piadosas o de amor. Venciendo el deseo de decir la verdad, con emociones que denuncian un hastío profundo (¿la náusea?), Marlow decide mentir y por lo tanto restituir el orden: le dice que Kurtz antes de morir profirió el nombre de ella. En este movimiento se restituye el orden colonial pero ahora todos los sabemos. Queda en evidencia el sinsentido de la palabra colonial pero, ante todo, queda abierta la brecha para su crítica. Más de medio siglo después Frantz Fanon dirá: “A la mentira de la situación colonial, el colonizado responde con una mentira semejante” [Fanon, 1994, p.

que puede ocurrir pero que no tiene nombre ni forma, sólo se ejerce como síntoma en los arrabales de las ciudades coloniales. Si el sinsentido puede ser percibido como límite de una experiencia, más que como experiencia en sí misma y lo civilizatorio devuelve la imagen de una identificación nunca alcanzada, el algo más es todo lo que resta. Allí está la potencia y la posibilidad de una historia de ocurrencia disímil, nunca parecida a sí misma. En ese algo más se yergue una historicidad que se mueve entre las tensiones musculares, entre las marcas epidérmicas, entre los deseos políticos y sexuales, los que están alimentados por los sueños de asalto y usurpación sin plan fijo en los colonizados. Ni siquiera se abre camino entre todas estas formas de la experiencia colonial, pasa y es a través de ellas.

Así, podríamos preguntar cuáles son las dimensiones de la historicidad que están en juego en Fanon que pueden ofrecer elementos críticos para nuestra reflexión contemporánea ¿Cómo caracterizar a las formas de constitución histórica de su proyecto? ¿Es la historicidad fanoniana la puerta de entrada a políticas emancipadoras?

Las preguntas tienen un carácter orientador para explorar la historicidad fanoniana desde lo que podríamos denominar las políticas de emancipación que inaugura. En conjunto esas políticas tienen un carácter contingente en su constitución y existencia pero ante todo hacen evidente que la emancipación de las prácticas opresivas del régimen colonial ocurre no sólo en la dimensión fáctica de la resistencia sino en la reconfiguración del pensamiento social que se vuelve posible a partir de ella y con ella, ya que uno de los principales problemas en términos conceptuales que afronta la obra de Fanon es el universo simbólico reducido que ofrece el colonialismo como formación histórica y social. En ese sentido el principal desafío del proyecto político que encarna la escritura fanoniana es el de ensanchar los límites de las representaciones sociales, desanclar a los individuos de las historias de confinamiento en las que se encuentran.

Fanon y sus contemporáneos estaban demasiado concientes de los riesgos de no dar lugar a la emergencia de lo heterogéneo, de todo lo que emerge como diferencia en el mundo, hacia adentro y hacia fuera de ella. Así, la emancipación habría que considerarla como un proyecto de etapas, las cuales pueden tener una cierta cronología pero fundamentalmente se trata

44]. Utilizo la traducción del Fondo de Cultura Económica por ser la de más amplia difusión en español pero además por su calidad hace que no se pierda el ritmo de la prosa fanoniana del original.

de etapas de identificación cultural en las cuales se vuelven complejas las figuras de esa identificación al punto tal que las últimas, las que coinciden con las políticas de liberación, son las que menos resisten el confinamiento. Veamos esto en detalle.

En el relato emancipador fanoniano lo que se lee en una primera instancia es la imposibilidad de encontrar imágenes distintas de las que ofrece el colonialismo para constituir un retrato y una narrativa de la subjetividad. Si, como dice Nelson Maldonado, Fanon hace una pregunta enigmática al inquirir qué quiere el hombre negro, a ésta le sucede una no menos enigmática analítica del régimen colonial en términos de la racialización de la cultura. Pero en ese momento abundan las referencias a un mundo que sólo puede ser homogéneo, cuyas claves interpretativas, en términos de claves culturales, reenvían todos los esfuerzos al mundo blanco, al mundo de las abstracciones.

Allí sólo está el registro del poder colonial en el momento más extenso de su diseminación y eficacia *performativa*. *Piel negra, máscaras blancas* es desde esta perspectiva, una descripción del colonialismo a partir de cierta reducción fenomenológica, la cual logra resumir lo que podríamos llamar las tramas de la historicidad que produce el colonialismo y que, a su vez, lo producen. La liberación en este momento del pensamiento de Fanon es una presencia en términos del deseo político y cultural, y una ausencia en términos de la facticidad en juego. No obstante, el procedimiento no es rudimentario, no se trata de que frente a la dominación emerjan naturalmente los actos liberadores. Ellos no se constituyen por ventura de la lógica del régimen colonial, digamos como una consecuencia no deseada de este régimen o su discurso, o por el hastío que sus víctimas sienten, sino porque poco a poco fue posible hacer la pregunta política que vincula el deseo político y cultural con la dimensión factual de la experiencia. Ahora bien, tal posibilidad aparece porque el trabajo es de reconfiguración. El pensamiento fanoniano abandona rápidamente cualquier ilusión acerca de la exterioridad de los sujetos subalternos en el mundo colonial⁵. Por ello, es en el campo complejo de la alienación donde se van a articular las primeras huellas de un pensamiento que se separa, que se vuelve otro con respecto a las condiciones que le dieron origen. Para decirlo con mayor claridad, no es sobre una narrativa mitológica de la liberación que el trabajo crítico fanoniano descansa, donde encuentra la justificación para

⁵ Esto no quiere decir que el régimen colonial no exteriorice el cuerpo de los colonizados. Veremos este punto más adelante.

enunciar sino precisamente en el hecho de la alienación. Una alienación que no hace sino convertir a la piel, a la epidermis del negro colonizado, en algo de un extremo espesor histórico y fenomenológico. Esa piel no es sólo una marca que distribuye y asigna el discurso colonial. La piel negra es una historicidad en sí misma, es el lugar donde las cosas acontecen en el colonialismo.

Si la pregunta de Althusser por la interpelación de las ideologías pudiera aquí ser redefinida, lo que diríamos es que Fanon piensa en la racialización como la instancia política y cultural donde el poder historizante de la alienación se despliega y desarrolla, porque la racialización interpela a los sujetos en términos de la marca epidérmica, los configura de tal modo que ya no sería posible pensarlos desde una exterioridad. De cierta manera la racialización de la cultura colonial conforma un dominio, un espacio destinado a extender y ampliar las influencias del poder colonial tejiendo los tramas sutiles de las continuidades. Empero, al mismo tiempo que esto ocurre también define el espacio de una historicidad concentrada. En ella se encuentran dos procesos concurrentes, el del poder colonial y el del cuerpo de los subalternos. En ese sentido la piel negra para Fanon no es la marca de un proceso que se oculta sobre el cual la ideología campea sino precisamente el lugar más concentrado de la historicidad. En ella están los elementos presentes para una reconfiguración histórica de esa epidermis (y ausentes en tanto articulación política). En un momento existencialista por excelencia de *Piel negra, máscaras blancas* Fanon escribe que “la densidad de la historia no determina ninguno de mis actos” [Fanon, 1974, p. 205-206]⁶. Esta historicidad que aparece como carga representa un momento central de la economía simbólica de los textos fanonianos. La historicidad que se vive como carga se separa de la que se experimenta como acción. El mecanismo tiene rasgos comunes con el de otros pensadores pero es interesante destacarlo: me separo de una historicidad como carga en la medida que puedo imaginar que la historicidad es accional⁷, aún cuando lo diga y lo afirme desde el lugar

⁶ Las citas son de esta traducción. Desde mi perspectiva una de las mejores y más logradas. En el presente año saldrá una edición con varios estudios críticos en editorial AKAL.

⁷ Lewis Gordon señala que la filosofía de Fanon puede explicarse por la convicción de que la madurez es fundamental para la condición humana pero ella se alcanza cuando media una dimensión central que es la acción, literalmente, sin “ser accional” no se obtiene tal condición. Gordon señala que esta tesis se disemina en los escritos de Fanon, en especial *Los condenados de la tierra* pero con la diferencia que se expresa en el

subalterno de la relación colonial. Incluso cuando lo diga desde el dominio de la alienación, porque enunciarla es en sí un momento de historicidad diferente, aún cuando el relato sea el que ella provee. Este punto es particularmente importante. El análisis de Fanon pone en juego el problema de la alienación pero para que esto tenga sentido no hay que olvidar que es una pregunta política la que organiza su lectura. La alienación no está allí como una cosa dispuesta en el mundo, está allí cuando en una encrucijada política y vital se la puede invocar a la existencia⁸ y volverse objeto de análisis. El discurso fanoniano, al tiempo que describe el proceso de construcción de una conciencia desplegando la existencia histórica de la alienación, sienta las bases para su propia existencia concreta en la articulación política de las subjetividades emergentes/resistentes al colonialismo. Ese doble movimiento de su discurso, el que produce el concepto y la necesidad política del mismo, porque lo imagina en una historicidad en ciernes, accional, marca la forma en que comienza a articularse una diferencia en el seno mismo de los discursos coloniales.

III.

La escritura de Fanon constituye lo que podríamos definir como un momento de la historicidad donde las cosas se parecen a sí mismas pero ya no son iguales ¿Qué quiere decir esto? En primer lugar que ya ha ocurrido un desplazamiento en el orden del lenguaje y en los significados de las palabras. Enunciar la alienación, que claramente en Fanon representa una separación de las potencialidades del sujeto, es el primer acto que describe el lugar donde ocurrirá esa subjetividad. La alienación no es entonces con respecto a un núcleo de sentido oculto o reprimido, o con respecto a un a priori antropológico existente pero negado o sólo con respecto a una conciencia global del proceso del colonialismo, entendido a este como un régimen que produce imágenes que auto-mutilan la experiencia social y cultural, como las que Fanon analiza en relación con los modos de hablar de los nativos de la Martinica y de los recién llegados de Francia que han pasado su prueba civilizatoria en la metrópolis y ahora ponen en práctica sus nuevas habilidades culturales en la colonia marcando las diferencias entre sus modos de hablar y el de los

contexto de una pregunta política más amplia. Esta referencia la tomo del manuscrito original titulado: "Fanon and Development: A Philosophical Look" [Gordon, 2004].

⁸ Ver para este desarrollo "Apuntes sobre historia y cuerpos coloniales. Algunas razones para seguir leyendo a Fanon" [De Oto, 2006].

locales. Si bien lo que muestran esas escenas remite al orden de las diferencias coloniales y a los procesos tan claramente conceptualizados por V. Y. Mudimbe para el proceso colonial y conocidos como la “reforma de la mente nativa” [Mudimbe, 1988, p. 2], lo cual bien podría asociarse a la idea de alienación que está en juego en Fanon, la alienación es ante todo una diferencia con respecto a lo que está potencialmente disponible en el discurso del sujeto a partir de que se ha podido establecer la pregunta por ella. Digamos en un tono familiar que esa potencialidad radica en la posibilidad empírica de una discontinuidad. Así entonces, no se trata de una agencia reprimida ni de una esencia que ya no posee ninguna de las formas posible de articulación con la cultura de los subordinados, como se puede observar con exagerada transparencia en el capítulo V de *Piel negra, máscaras blancas* donde Fanon produce uno de las críticas doble más mordaces, tanto contra la negritud como proyecto político como contra la descendencia hegeliana de los textos de Sartre que le reclaman una historicidad característicamente moderna, entendiendo por este término la disolución de los procesos coloniales en las tramas del relato histórico de la modernidad sin advertir, precisamente, el nexo Modernidad/Colonialidad que Walter Mignolo ve como el proceso fundacional del mundo moderno⁹. Se trata de que la alienación, en el contexto de la escritura fanoniana, es fundamentalmente la separación del cuerpo colonial de su capacidad de ser histórico de otro modo, si se articula la pregunta política que lo coloca en exceso con respecto a colonialismo. En un punto no se escuchan sino los ecos de Marx en el pensamiento histórico de Fanon en tanto la potencia de los sujetos se conoce cuando se articula una conciencia crítica que ha podido tener lugar gracias al conocimiento. No obstante, ese conocimiento no se despliega por el acto de despejar una conciencia de los ruidos que la vuelven brumosa, sino a partir del hecho abrumador de la facticidad del mundo colonial, la cual es, antes que nada, una facticidad corporal. La doble persona, la triple persona, de los asientos libres en el tren, el cuerpo devenido en marca en la voz de la niña que le dice a su madre del miedo por el negro [Fanon, 1974, p. 103], son señales de la subordinación pero también lo son de conocimiento. De

⁹ Para esta discusión ver en especial la presentación del volumen colectivo dirigido por Walter Mignolo *Geopolítica del conocimiento. El Eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual* contemporáneo. [Mignolo, 2001, p. 16]. Para la discusión detallada del concepto de diferencia colonial, el cual es clave para entender los vínculos entre modernidad y colonialidad ver *Local histories/Global Designs. Coloniality, Subaltern Knowledges and Border Thinking*. [Mignolo, 2000, p. 49-88].

un conocimiento que no ha pasado por las etapas de la crítica sino por lo urgente de la existencia. Cada una de esas escenas no revela un sentido oculto, un proceso no conocido, sino que posibilitan configurar la pregunta política por el significado del cuerpo en esa disposición, un cuerpo como no ser. Al hacerlo queda habilitado un relato de la alienación pero ante todo, queda abierta la consideración del cuerpo colonial como algo que excede la representación colonial y que ahora puede reclamar una subjetivación diferente, otra, discontinua.

Es importante señalar que el cuerpo de los colonizados en Fanon, es uno que atraviesa varias situaciones que van desde la negación substancialista, en la figura repetida de la falta de ontología de los negros o en la animalización, hasta el sometimiento, el cual prefigura una de las imágenes posibles del reconocimiento hegeliano que Fanon no acredita en el mundo colonial, pero que sin embargo aparece en el saber colonial como sospecha de las intenciones de los colonizados de desplazar de su lugar al colonizador [Fanon, 1994, p. 34], una sospecha que adquiere el tono y la tensión de los conflictos de clase clásicos que tan bien conocemos en nuestro continente.

Las dimensiones de todos estos desplazamientos hacen precisamente que el relato de la liberación, y su consecución como horizonte posible de eventos, ocurra en una zona que siempre se dispone en exceso con respecto a los significados centrados del discurso colonial, con respecto a los relatos nacionalistas poscoloniales y con respecto a figuras de la identidad poscolonial integradas.

La liberación no estará entonces ligada ni al cuerpo predicho, objeto del saber colonial ni al cuerpo imaginado de los nacionalismos poscoloniales sino al cuerpo otro, enunciado con un vocabulario cercano al del colonialismo pero que se dispone en el margen ¹⁰ del modo de conocer del mismo. Un margen que en Fanon adquiere el nombre urgente de “conciencia nacional, que no es nacionalismo” [Fanon, 1994, p-226]. En ese plano empieza la tarea de una historicidad que yo llamaría inaugural

¹⁰ Insisto con estas imágenes, con el sólo efecto de mostrar la dificultad de pensar en términos exteriores a los discursos y sus modos de significación. Mi idea es que la reflexión fanoniana habita la zona a mi juicio más trágica de la política, a saber, la de intentar nominar lo nuevo con un vocabulario que siempre puede conducir o traicionar la novedad. Por esa razón es clave comprender que Fanon practica, como lúcidamente lo ha señalado Gordon, una fenomenología práctica, basada en lo que ve, acontecimental le agregaría yo, porque es precisamente en esa capacidad de distinguir el acontecimiento donde se puede producir la diferencia o, en términos más confortables teóricamente hablando, la discontinuidad. [Gordon, 1995, p. 10].

porque ha generado el desplazamiento del significado de tal manera que se hace posible la creación social de imágenes que exceden el espacio cartografiado del cuerpo colonial y de la alienación, en tanto oclusión del cuerpo subordinado del colonizado.

El proyecto de cambiar la geografía de la razón que encarna un colectivo en crecimiento que va desde la filosofía postcontinental, pasando por los trabajos sobre la subalternidad en el Caribe y en América Latina, por las intervenciones críticas en la forma en que la colonialidad del poder desplegó la modernidad/colonialidad en América Latina, por las fundamentales intervenciones de la filosofía de la liberación, hasta las reflexiones en un tono emparentado con la crítica poscolonial sobre pensadores del Caribe y latinoamericanos encuentra, desde mi perspectiva, un punto común con este momento del pensamiento fanoniano. Cada una de estas estrategias críticas, de una manera particularmente definida, se ha dispuesto retrazar los mapas de la razón moderna en la tensión crítica que impone la dominación, cuando no la hegemonía, y las experiencias históricas resistentes. Cada una de ellas ha tenido que pensar lo que podríamos llamar una zona diferenciada de designación y producción de sentido para poder desplegar la idea de una práctica crítica descolonizadora. Si bien los resultados en cierto sentido pueden ser divergentes, y pienso en el proyecto de Dussel de contar con una respuesta global a los hegelianismos totalizantes, o en la idea del pensamiento de frontera de Walter Mignolo, donde se gesta un espacio que deslocaliza al pensamiento y lo desplaza a un lugar menos determinado por su matriz geopolítica, o en lecturas, entre la que incluyo la mía, que insisten en las dimensiones fenomenológicas¹¹ de la historicidad al considerar que esta tiene una gestación en el espacio concentrado de una práctica, como las que someten a los sujetos en el ámbito mismo de los regímenes coloniales, lo cierto es que siempre se parte de un lugar designado o marcado por esa tensión, la cual no hace sino afirmar que es la fuente de la historicidad en juego. Por lo tanto, una

¹¹ Mi pensamiento es coincidente en este punto con el Lewis Gordon en la concepción de la fenomenología. Gordon dice que el la fenomenología tiene una gran similitud como proyecto crítico con el pensamiento poscolonial. En tanto ambas esferas de reflexión suspenden los compromisos ontológicos para poder pactar con las “características significativas del mundo”. Para Gordon la fenomenología asume que los objetos de pensamiento son eso. Entonces hay elementos que son intencionales de cada empresa epistemológica. La dimensión investigativa no puede ser abandonada en pos de la objetividad. Esta última puede plantearse como un problema por una subjetividad pre-dada. (Gordon, 2004).

prospectiva de la liberación se encuentra precisamente en una zona conflictiva para el sentido, en una zona donde lo que prima es una pérdida y la apertura de un espacio. Una pérdida que sufren las palabras con respecto a lo que designan en el espacio colonial y la apertura de un espacio en tanto ahora, esas mismas palabras, son la materia prima para designar una experiencia que debe nombrarse y se orienta en una dirección que no reconoce antecedentes.

La idea que quiero expresar aquí es que Fanon pone en acto el factor crucial para la tarea crítica que es considerar a la historicidad como proceso que acontece en un cuerpo desgarrado por la tensión entre la alienación y el espacio abierto y, en más de un sentido, innominado, de la experiencia poscolonial, ese lugar donde las cosas pasan, o pasarán, para tomar el tiempo verbal preferido de las utopías, de otro modo.

Su escritura, mediante el recurso del análisis (y de la invocación) de la alienación produce un dispositivo que hace inevitable la historicidad de la que da cuenta. Son varias instancias las que convergen en este punto. Por un lado, la alienación que describe al mundo colonial desde las imágenes de la dominación y de la racialización. Por otro, la alienación que se convierte en el único recurso para describir, como dijimos antes, no una pérdida de una identidad o un conocimiento global, sino una potencialidad. Al mismo tiempo que hace esto, produce efectos en términos temporales: la historia colonial deja de ser un lugar cancelado para formar parte del argumento de la liberación. No sólo por el contraste con un momento poscolonial sino porque en ella se vuelve evidente qué es lo que se cancela, y ello es la posibilidad de ser otros para los sujetos de esta historia. La alienación provee a Fanon la posibilidad de historizar en función de una ausencia y que se perciba el régimen colonial como la oclusión de potenciales historias de emancipación, las cuales, por el mismo movimiento empiezan a dejar de ser irrepresentables para volverse objeto de la imaginación y del deseo político y cultural.

Entonces, a la par que con la alienación Fanon provee un punto de partida posible para crear una idea de historicidad con un contenido fuertemente existencial, habilita la comprensión histórica de la dominación como una práctica que reconfigura, en términos de subalternidad, las relaciones en juego en las historias coloniales, haciendo de ellas historias subalternas.

El uso del lenguaje de la subalternidad puede dar lugar a equívocos. En cierto sentido, la subalternidad es para algunos una noción neocolonial, en tanto desplaza las consideraciones nacionales y locales de los procesos culturales del presente y tiende, en consecuencia a asimilarse a los discursos de la globalización, los cuales, universalizan desde una

situación de poder. Se trataría de la disposición de regiones enteras del mundo, América Latina por caso, como fuentes ilimitadas de subalternidades que serán explicadas en los registros normalizados de la teoría tal como se practica en las universidades norteamericanas¹². Por el contrario, la idea de subalternidad que manejo aquí tiene una fuerte connotación geopolítica pero de un orden diferente. Esto es, está anclada a prácticas situadas social, cultural y espacialmente¹³. Sin embargo, dicha

¹² En una nota de opinión en el periódico argentino *Página 12*. Eduardo Subirats despliega este argumento criticando las “transmutaciones” que sufren “las cuestiones latinoamericanas” en las universidades norteamericanas y plantea que la subalternidad es la moneda de cambio de estas transmutaciones. Desde mi perspectiva no hace sino profundizar un error conceptual y político importante que es el de la generalización burda. Ver Subirats, Eduardo: “La aduana intelectual de Houston y Miami”, [*Página 12*, 2006]. Hay un tono no tan reciente con respecto al concepto de subalternidad que parece confundir escenarios. Es el caso, desde nuestra perspectiva, de aquellas intervenciones que se concentran en el amplio campo de los estudios culturales para señalar su supuesta debilidad teórica y la presunta trampa política que constituyen. Un ejemplo razonado y serio pero cargado con esos tonos es el libro de Eduardo Grüner *El fin de las pequeñas historias. De los estudios culturales al retorno (imposible) de lo trágico*, [2002]. Desde la reflexión antropológica vinculado a la crítica de los estudios culturales se puede ver *Apogeo y decadencia de los estudios culturales. Una visión antropológica.*, [Reynoso, 2000]. Hay varios ejemplos más entre los que se podría señalar a Roberto Follari en su *Teorías débiles. Para una crítica de la deconstrucción y de los estudios culturales* [2002]. En cierto sentido el problema cuando se hace referencia a la subalternidad es que no se discute demasiado en cómo las teorías y los conceptos pueden reencenderse, para citar a Edward Said en “Travelling Theory Reconsidered” [Said, 1999, 197-214]. Desde mi perspectiva, en muchos de estos episodios abunda la vigilancia y escasea la escucha. En ese sentido, antes que poner a relucir la experiencia histórica propia para decir “¡ya lo sabíamos!”, o para denunciar la “literaturización” (¡extraño veneno!) que “invade” a las ciencias sociales, lo cual no deja de minar a la propia literatura como pensamiento crítico, es interesante imaginar otras derivas a riesgo de cometer un error. Por ejemplo, la que el propio grupo de los *Subaltern Studies* de historiadores indios puso en juego cuando hablaron de la subalternidad. En ellos hay una genealogía del concepto, que en términos foucaultianos, bien podría ser concebida como una herramienta para disolver las identidades históricas construidas por el relato colonial y por el estado nacional independiente. Al respecto se ver *Event, Metaphor, Memory: Chauri Chaura. 1922-1992* [Amin, 1995]. También podríamos extendernos a los modos de reinscripción crítica del concepto gramsciano en un contexto histórico claramente diferente, pero esta nota devendría en una sección completa del presente trabajo.

¹³ Saurabh Dube señala explícitamente su preferencia “por considerar a los “sujetos subalternos” como una perspectiva crítica y una orientación teórica”. Esta perspectiva es muy interesante para contrastarla con los discursos críticos del problema de la subalternidad en tanto Dube desestima exaltar los textos de la subalternidad, como si por sí mismos pudieran producir intervenciones éticas o conocimientos críticos de los desposeídos (condenados). Para él, un etnohistoriador, todo depende de las preguntas

connotación no implica la reducción del espectro posible de oposiciones al de colonizador y colonizado, la cual a pesar del lugar privilegiado que tuvo en la escritura de Fanon, nunca se constituyó en ella como una clausura de la experiencia histórica sino como la marca que define historias emergentes o el traslapamiento de prácticas¹⁴.

La subalternidad desde mi perspectiva tiene la particularidad de ofrecerse como una categoría apta para dar cuenta de las posiciones heterogéneas que se producen en los procesos de contestación de la autoridad colonial y para dar cuenta de los espacios habitables, en términos políticos, que se crean en el mismo movimiento, sin perder de vista el carácter de clase que informa a todo el proceso. Creo que ese fue el impulso con el que el grupo de los estudios subalternos de la India se puso en marcha. El uso de la categoría subalternidad para reflexionar sobre la imaginación histórica y política de Fanon, entonces, es clave porque en su escritura la historicidad se constituye en tanto posibilidad de que la condición subalterna pueda ser derrotada a la par que describe el lugar tenso de las prácticas coloniales en lo que algo nuevo empieza a ocurrir. Dicho de otro modo, el imaginar a la historicidad fanoniana como historicidad subalterna permite describir el proceso histórico de su afirmación y las condiciones políticas y culturales desde las cuales emerge como diferencia. Cuando Fanon piensa la conciencia/cultura nacional como el espacio por excelencia de la historicidad frente a la disolución política que puede estar implicada en las posiciones de la negritud, o en la afirmación de la dimensión racial de las luchas, está brindando la posibilidad de entender que es en la creación de tiempos diferenciales para las prácticas políticas y culturales donde la liberación, ahora sí como una política y una ética de la existencia, puede empezar su ocurrencia. En otras palabras, es en las discontinuidades donde otra historia inicia.

Así entonces, la alienación en Fanon provee el punto de partida de una historicidad, hace posible una descripción de las historias coloniales en términos de subalternidad y, en gran medida, es la referencia ineludible para hablar de la heterogeneidad en la que se debe constituir el proceso

planteadas, los conceptos que se invocan, las narraciones en escena y las categorías que se evocan. [Dube, 2001, p. 25].

¹⁴ Mi tesis más general con Fanon afirma precisamente el hecho que tras la apertura del mundo colonial que se produce en sus dos libros más importantes no hay posibilidades de retorno a ningún esquema centralizado de oposición sino a uno de divergencia. En este sentido se parece a lo que Dube pone en juego con lo de las tradiciones y modernidades. No se trata de repetir el esquema de una cosa oposicional en términos binarios sino ver los entrelazamientos, traslapamientos. [Dube, 2001, p. 22, 23, 24].

social y cultural poscolonial, en oposición al régimen de representaciones binario que Fanon veía en el colonialismo.

La alienación como concepto es un signo de tal fuerza que distribuye el tiempo histórico de una manera radical. Pero su función principal excede tal distribución. Quiero decir con esto que su función no es la de establecer un punto de referencia solamente para marcar las diferencias entre las prácticas políticas y culturales coloniales y poscoloniales, en términos de una partición del tiempo en un antes y después del colonialismo, sino mostrar hasta que punto las historias de la resistencia se informan críticamente de la matriz que las explica en un dispositivo de saber que las precede y le es, en más de un sentido, exterior.

Fanon y muchos de sus contemporáneos enfrentaron no sólo una formación histórico-social como la colonial con el objeto de transformarla en términos de una lucha acotada desde el punto de vista simbólico. Estaban muy conscientes del carácter central de los procesos simbólicos en juego¹⁵. En dicho enfrentamiento, se encontraron con frecuencia en el interior de un lenguaje que resultaba familiar por efectos de la homogeneización propia del discurso colonial sobre la heterogeneidad de las prácticas. Lo peculiar del caso es que aún con un vocabulario reacio a representar la heterogeneidad, en tanto las palabras para designar lo que en términos del análisis político se hacía evidente, era un vocabulario que había sido concebido en términos de liberación con un marca geopolítica diferenciada, al producirse una apertura en la historicidad que hacía imposible retornar a imágenes secuenciales y binarias tales como tradición- modernidad, colonizador-colonizado, blanco-negro, etc. Es importante que se entienda con claridad un aspecto clave: una cosa es la descripción del colonialismo por parte de Fanon como un régimen que se define por la exclusión y la constitución absoluta de sus sujetos, colonizador-colonizado, cuando no representa simplemente la no existencia de uno de esos sujetos, y otra muy diferente es el análisis de la historicidad que está en juego aún en esas tramas excluyentes de las sociedades coloniales. El proyecto crítico que inauguran *Piel negra, máscaras blancas* y *Los condenados de la tierra* es también el proyecto de otro conocimiento, otros fundamentos para el mismo, de manera tal que no se encuentre constreñido por las marcas geopolíticas que lo organizan tanto histórico como espacialmente. Fanon

¹⁵ Para una reflexión sobre esos contextos simbólicos contemporáneos de Fanon ver: *The Surreptitious Speech. Présence Africaine and Politics of Otherness. 1947-1987* [Mudimbe, 1992].

es un antecedente muy concreto de las reflexiones sobre la provincialización de Europa, de las categorías hiperreales de Chakrabarty [1999]. y de la geopolítica del conocimiento de Mignolo [2001], entre otros. Es un antecedente porque cada una de esas perspectivas tiene un debate con el problema de la historicidad, con el tipo de subjetividad que inaugura y con el tipo de práctica a la que puede estar asociada. Pero es un antecedente también en el sentido que cada una de estas perspectivas, más allá de la orientación subsiguiente en términos de objetivos políticos que cada una persigue, transita por el camino de la heterogeneidad de las prácticas que constituyen las acciones históricas. La tarea que Fanon asume frente al régimen colonial es, además de derrotarlo por todos los medios posibles, mostrar que una de las principales consecuencias de su existencia es haber reducido el espectro de la existencia a unas pocas variables. La liberación entonces, como sagazmente lo vio Edward Said, no es correlativa de la independencia política y económica[Said, 1993, p. 277].

De ahí entonces que la figura de la alienación es una clave de lectura de la escritura de Fanon. La historicidad es posible en el contexto de la alienación en tanto ella recorta una figura para el sujeto. Se podría pensar que es un punto de partida pero es mucho más que eso. De una manera fundamental actúa como el cemento que asegura la conexión entre cada uno de los momentos por los que atraviesa la constitución del sujeto con potencial liberador. Como dije antes, la alienación ocurre en las visiones culturales y políticas de Fanon como la negación de una potencia, de una posibilidad en ciernes que se dispone en el cuerpo des-subjetivado del subalterno cuando la misma alienación es invocada. La astucia de Fanon es ver, por un lado, el impulso que des-incorpora los cuerpos de la historia en el colonialismo, lo cual podría ser visto con todo derecho como un antecedente de un *bio* poder, producido en términos de su vocabulario como la separación radical que el régimen colonial impone entre la ciudad del colono y la del colonizado (y la animalización)¹⁶ y, por otro, el deseo o la lucha por el reconocimiento que en términos hegelianos implica la imposibilidad de ya no ser para el colonizado en el horizonte político y cultural del colonizador. El salto entre el diagnóstico de *Piel negra, máscaras blancas* sobre la imposibilidad ontológica que

¹⁶ Para un tratamiento algo más detallado del problema de la animalización como imagen posible de un *bio* poder en los regímenes coloniales ver : “Apuntes sobre historia y cuerpos coloniales. Algunas razones para seguir leyendo a Fanon”, *World & Knowledge, Otherwise- A Web Dossier, Post-continental Philosophy*, [De Oto, 2006]

toma por completo al negro, y el colonizado que lucha por el reconocimiento y luego por la liberación en *Los condenados de la tierra* es consecuente con esta idea porque es la alienación la que provee el nexo. En *Piel negra* se asiste a la descripción de un cuerpo que ha sido despojado de sus referencias, a tal punto que ellas ya no hacen sino exteriorizarlo. Desde las experiencias en la calle, a las historias de los desajustes en la estructura del sujeto en los relatos sobre Jean Veneusse y Mayotte Capecia (relatos por cierto diferentes en términos de género)¹⁷, o la jerarquía entre la cultura letrada y el francés frente a la “media lengua” colonial, o el brillante capítulo sobre la experiencia vivida del negro que no es sino un recuento irónico de las desavenencias entre la moral de la historicidad hegeliana mediada por Sartre y la experiencia como marca iniciática de la negritud, se asiste a una exterioridad que no hace sino acrecentarse. Pero es precisamente en ella que se hace evidente la marca de una potencia constreñida y, de manera más clara aún, de una heterogeneidad constreñida. El régimen colonial para Fanon, es fundamentalmente una máquina de disecación. El pasaje al momento de la resistencia en *Los condenados de la tierra*, pero también evidente en los escritos intermedios de Fanon¹⁸, es posible porque ahora se trata de devolver al mundo la heterogeneidad.

Ese pasaje ocurre en el interior y contra la alienación. Comienza en la sociedad colonial como registro de la inmovilidad que la constituye y sigue en el movimiento que pone en juego el deseo político y cultural del colonizado que adquiere forma primero en los bordes de las neurosis que el propio colonialismo produce y luego en el descubrimiento de un lugar de enunciación que nunca deja de estar atravesado por las tramas del colonialismo. De la inmovilidad se pasa a desear el lugar del colono en el momento en que la palabra civilizatoria es un eco de sí misma. Ella es en el régimen colonial una forma vacía, o mejor dicho, un espacio vaciado¹⁹. Ese vacío sólo ofrece la posibilidad de estar en el mundo pero

¹⁷ Ver el debate que propone Lewis Gordon sobre el problema de lectura que encierra la evocación de esta autora en Fanon. Para Gordon hay demasiado dicho sobre los que los comentaristas dicen y muy poco de lectura directa de Fanon. Gordon devuelve el aire fresco de una lectura contextual de Fanon [Gordon, 2005, p. 9 y 10].

¹⁸ Uno podría incluir en esta saga a *Dying colonialism*, en inglés, /*L'an Cinq de la Révolution Algérienne* en francés en el original/Sociología de una revolución en español, para ver cómo se articula en las mujeres este pasaje. Ver (utilizo la versión en inglés aquí) el capítulo “Algeria Unveiled”, [Fanon, 1965, 35-67]

¹⁹ Como recordatorio de esto está el prólogo de Jean Paul Sartre a *Los condenados de la tierra* en su referencia al humanismo como una cáscara vacía en el mundo colonial.

fuera de la historicidad porque ella no representa posibilidad alguna, o mejor dicho, solución alguna. No hay cuerpos disponibles en ella ni para ser objetos ni sujetos de una acción posible. Por esa razón tampoco hay historia y discurso en los términos de un sujeto que se articula políticamente sino sólo el espacio para un deseo que se expresa como el deseo de ocupar un lugar retaceado. No el lugar de la civilización, sino el lugar del colono. Son dos cosas muy distintas en el relato fanoniano. El lugar de lo civilizatorio en Fanon está anulado en tanto no representa sino opresión. Sin embargo, el lugar del colono, es el lugar de la supervivencia con un poder, que se vislumbra en cierto sentido vigente, en tanto es deseado porque representa una posibilidad de supervivencia y de acción, no importa el carácter de esa acción. Hay un sutil deslizamiento en esto. El lugar de lo civilizatorio cede ante el lugar que el deseo colonial construye, aún a costa de parecerse en el lenguaje que pregunta qué quiere el colonizado y que responde: “el lugar del colono”. El lugar del colono es el acontecimiento que introduce una discontinuidad definitiva en el relato civilizatorio. Porque el lugar del colono es, antes que cualquier otra cosa, la forma concentrada en que se representa el poder en la sociedad colonial. Toda otra distinción es lábil o subordinada a ésta. La imagen del colonizado deseante del lugar del colono es la imagen del sueño de poder que se gesta en los principios de la resistencia, aún cuando ella no tiene forma alguna. Fanon en ese momento ha formado un sujeto histórico verosímil pero no necesariamente existente en tanto no parece haber en casi ningún caso concreto un pasaje entre ese deseo y la constitución de una resistencia políticamente conciente. Sin embargo, tal descripción tiene el objetivo de mostrar la articulación del poder en el régimen colonial y, ante todo, hasta qué punto se recortan o estrechan las posibilidades de representarlo o hasta qué punto se recortan las figuras disponibles para ser agentes de la historia en el colonialismo²⁰. En un sentido más que claro estas páginas de Fanon, pero con certeza diría todo el primer capítulo de *Los*

También se puede ver de Sartre la magnífica colección de notas y artículos, (la mayoría de ellas publicadas en *Les Temps Modernes*): *Colonialismo y neocolonialismo. Situations V*. [Sartre, 1965]. En este libro resuena de manera vibrante el estilo y la profundidad política del espectro de Fanon. En él se vuelve evidente que el diálogo con Sartre excedía las afinidades teóricas.

²⁰ En realidad en Fanon estas páginas se refieren al auto-reconocimiento, en este caso el de sí mismo por parte del colonizado. Siente sus músculos, siente el odio, se siente a sí mismo en una situación compleja. Faltaría la mediación política para que esto devenga acción conciente.

condenados de la tierra, están destinados a enfrentar el confinamiento. Como decía antes, el pasaje ocurre contra y dentro de la alienación en tanto las imágenes del poder disponibles no hacen sino mostrar una dialéctica compleja entre todos los signos disponibles para la auto-identificación porque son pocos los lugares disponibles debido a que el lenguaje y la experiencia son reducidas. De allí sigue una sistemática ampliación de las imágenes disponibles para la identificación cultural y política que desemboca hacia el final del libro en la sociedad posterior a la independencia que lucha por la liberación y la descolonización. El recorrido es conocido y no tengo el espacio para citarlo aquí en extenso pero recordemos solamente que al despliegue de esa primera reacción contra el colonialismo le sigue un aprendizaje de las prácticas del pueblo por parte de los intelectuales, una constitución crítica de los mismos, unas advertencias muy serias acerca de la diferencia entre liberación e independencia y una práctica liberadora/descolonizadora que se proyecta sobre el futuro poscolonial donde poco a poco queda en evidencia que las viejas dicotomías que habían organizado el mundo colonial han dado lugar a una heterogeneidad sin precedentes, que permite a Fanon convocar a la tarea “de reconfigurar las redes mentales”. Reconfigurar las redes mentales es, entonces, mover el vocabulario y la simbolización al terreno de una heterogeneidad.

En todo este proceso dos cosas quedan medianamente claras. La primera es que para contar con un relato verosímil de las situaciones sociales que implica la lucha anticolonial se debe contar con una idea de liberación vinculada a la referencia que la hace posible, el régimen colonial en sí mismo. En esa dirección se constituye sobre una ausencia radical en tanto el régimen colonial no es sino su negación, si se permite esta suerte de dialéctica inversa. Sin embargo, del mismo modo en que Fanon describe su ausencia, precisamente en los procesos de los regímenes coloniales y en las identificaciones ofrecidas a los individuos por las imágenes del colonialismo, la misma noción de liberación se obtiene siempre por substracción, por diferencia con respecto a esas imágenes y regímenes. Así, en el proceso de describirla afirmativamente no tiene una identidad absoluta, no es una constitución visible sino en las tramas de lo que podría pensarse una reconfiguración. Por eso es preciso en todo momento no perder de vista que la historia en Fanon no es solamente el registro de procesos fácticamente demostrables sino el espacio de creación de una política. Como tal, entonces, historia e historicidad emergen de su obra como resultado de las operaciones que en ella ocurren en relación con un objeto político (la liberación) que por momentos le es exterior y por momentos es interior, como resultado de la reconfiguraciones que se

producen en su escritura con los elementos de un lenguaje fuertemente cargado por la atmósfera de las guerras de independencia, en particular la argelina.

IV.

A riesgo de leer en exceso lo que ocurre en Fanon, la idea de la reconfiguración pone en juego el problema del poder en tanto combustible de una sociedad para que su reproducción esté asegurada. El poder en Fanon no es un asunto exterior, ajeno, referencial, es siempre, por decirlo de un modo que puede sonar anticipatorio, (de Fanon con respecto a Foucault) productivo. Se disemina en cada imagen disponible, en cada procedimiento destinado a las “almas” coloniales y metropolitanas en las colonias. El régimen de signos que la sociedad colonial pone en marcha determina los tiempos y los temas de lo que luego se llamará liberación. Cuando Fanon en *Piel negra, máscaras blancas* percibe la clave epidérmico racial del colonialismo no sólo lo hace para demostrar el carácter racializado de las relaciones coloniales sino para mostrar los modos en que el poder de subjetivar del colonialismo ocurre en una superficie que ya ha sido nombrada, nominada en todo su espesor. Como se señaló antes, la epidermis tiene una densidad en sí misma que no requiere de ulteriores explicaciones acerca de lo oculto o de lo reprimido, de manera correcta se podría afirmar que la descripción de Fanon del proceso de racialización hace de la piel del colonizado el suelo positivo de la historicidad colonial: es pura positividad.

La perspectiva inaugurada, entonces, por un lado describe la tragedia del colonialismo en tanto proceso histórico ciertamente ineludible para sus víctimas, en tanto produce una interpelación de los sujetos en su interioridad, y por otro, sitúa a la heterogeneidad de las prácticas en el centro de la escena, lo cual implica, *ex post facto*, una posible revisión de las historias coloniales en términos de subalternidad-resistencia-heterogeneidad.

Así entonces, los fundamentos de la liberación en Fanon tienen un extremo carácter contingente no porque no haya una dimensión estructural en juego, tanto desde el punto de vista de las relaciones sociales (la racialización y las de clase por ejemplo), sino porque la experiencia histórica está abierta en la lectura de Fanon a una heterogeneidad radical, la cual deviene, hacia el final de *Los condenados de la tierra* en particular, en una apelación política y moral. Reconfigurar las redes mentales es ciertamente encontrar nuevos modos de

enunciación y nuevas prácticas culturales, pero es ante todo, abrir al sujeto a la experiencia de heterogeneidad.

Desde este punto, la liberación en Fanon es parte de una memoria que se organiza de manera doble al ser registro de la resistencia, de los eventos vinculados a la misma, y registro de una forma de ser de la historicidad, la cual, como dije en varias ocasiones, es pensada como emergencia de lo heterogéneo. En un sentido muy claro el tipo de memoria histórica que a mi juicio los textos de Fanon proveen es aquella que recupera los eventos y el proceso, podríamos también decir la epistemología que la organiza, la cual, como novedad frente a las prácticas del colonialismo propone la ampliación de la cultura nacional en tanto espacio político y social donde se puede conseguir, de manera consistente y divergente, la supervivencia. El hiato que se extiende entre la historicidad confinatoria del colonialismo y la heterogénea de la liberación muestra que ese es el espacio que en el que se interrumpe una epistemología y se abre la posibilidad de otra. En realidad se interrumpe el modo en que se reproduce el conocimiento colonial en lo relativo a la configuración de cuerpos sometidos a su dominio. El cuerpo colonial en este hiato está disponible. Así como la epidermis revela la densidad de una historia aludiendo al carácter delgado de la superficie que sugiere su imagen, el hiato entre las dos historicidades muestra que esa historia puede ser ahora el espacio de una política emancipatoria ¿Por qué ocurre esto? Porque la racialización ya es en esta instancia la huella vaciada del mundo colonial que moldea la experiencia del sujeto, es decir, ya ha operado el proceso crítico que quita cuerpos al colonialismo. Es la huella pero no su cuerpo. En esa dirección la liberación es una posibilidad en ciernes, pero su figura se recorta con una claridad que excede las operaciones de la retórica. De otro modo, ella no existe como posibilidad porque se afirme el deseo de conseguirla sino porque se ha desplazado el lugar donde el cuerpo colonial encuentra su significación. De este modo adquiere otra relevancia la discusión sobre el problema de la violencia en Fanon, particularmente vinculada a la lucha anticolonial. Es una violencia que en más de una forma le arrebató cuerpos al relato colonial. La huella colonial vuelve posible una historia de presencias históricas afirmadas desde el punto de vista de las políticas de liberación aún cuando no está disponible ninguna configuración para ese cuerpo porque ella es la evidencia de una crítica, de una positividad en ciernes.

V.

Esta reflexión requiere que el problema de la violencia en Fanon sea brevemente considerada desde las perspectivas que inaugura. Por un lado

está la violencia que ejerce el colonialismo en términos históricos. Esta violencia, tal como la piensa Perinban [Perinban, 1982, p. 7], se despliega en la dimensión diacrónica. Es una violencia que se ejerce en términos políticos, sociales, culturales y epistemológicos. Es la violencia que engloba tanto el desarrollo histórico del colonialismo como las formas de subjetivación que éste pone en juego. El relato de la alienación que articula *Piel negra, máscaras blancas* es el más claro ejemplo de esta instancia. Como consecuencia directa de este nivel se produce una violencia que se inscribe en las figuras reflejadas en las tensiones musculares de los colonizados, que Fanon describe en más e una ocasión en sus textos y que recuerda mucho a los escenarios que Albert Camus crea en *El extranjero* [1982]. Es una violencia que se despliega en virtud de las neurosis que el régimen colonial impone a los individuos. En ese nivel la descripción fanoniana discute la ausencia cierta de la dimensión política capaz de producir el acto simbólico que permita reinscribir cada una de esas tensiones en un proyecto. La tercera imagen de la violencia, es la que remite a las luchas de liberación. En ella la violencia adquiere un carácter fundacional, en tanto se diferencia críticamente de las anteriores. Una diferencia, sin embargo, que no es de orden moral sino, fundamentalmente, histórico. No es la inhumanidad del régimen colonial la que inviste de otro significado a la violencia de las luchas de liberación en la escritura fanoniana, sino el hecho concreto que toda historicidad se funda en ella²¹.

Lo interesante entonces de esta perspectiva sobre el pensamiento fanoniano no es que destaca su semejanza con las teorías revolucionarias sino con el hecho que el acto totalizante que inaugura la historicidad subalterna está destinado a dar paso a la heterogeneidad. Lo que Perinban señala como la violencia sagrada [Perinbam, 1982]²² en Fanon es, entre otras cosas, el gesto de desanclar la historicidad confinatoria del

²¹ Maldonado-Torres señala una cuestión, a mi juicio clave, en el hecho que Fanon sitúa a “los condenados” en el lugar de un papel fundacional pero ellos mismos son, en tanto “damnés”, un anti fundamento ya que como seres humanos son un fundamento vacío. De allí entonces que la auto-comprensión y la formación de una representación propia se lleve a cabo por diferencia y nunca pueda devenir un punto fijo. [Maldonado, 2005, p. 163]. En el mismo predicamento Lewis Gordon evoca a Dubois para señalar que las visiones del desarrollo contemporáneas proponen que lo inadecuado no son las visiones del desarrollo en el mundo contemporáneo sino la de los sujetos designados por esas visiones como sus destinatarios. En ese sentido la falla en la transformación histórica y social se encuentra en los sujetos [Gordon, 2004].

²² No preciso una página porque es el tema del libro.

colonialismo de la historicidad radical de la liberación. El hiato abierto muestra precisamente que no hay espacio para la ambivalencia en la diferencia colonial, la hay después de ella. No obstante, esta tercera forma de la violencia lo que pone de relieve es la fundación de la historicidad de los sujetos. Ella ocurre sólo en el escenario de la pregunta política radical que abriría la posibilidad de una reconfiguración. Las condiciones que producen al colonialismo están presentes, entre otras la historicidad confinatoria, pero lo que se ha desplegado ahora es la política que da a lugar.

En tal contexto de problemas la liberación no debería ser vista como un punto de arribo sino como un lugar, en términos políticos, donde comienzan a constituirse presencias históricas de otro orden e intensidad. A partir de esta caracterización el proceso de la descolonización implica un esfuerzo de reconfiguración política y epistemológica que tiene como consecuencia la impugnación de las legitimidades que produce la asimetría colonial, aquella que se despliega en términos de lo que Quijano llama la colonialidad del poder [Quijano, 2001, p. 117-132].

Así entonces la liberación es histórica, es decir ocurre en las tramas de la temporalidad en tanto se abre a la experiencia. En esta apertura se encuentra precisamente el pasaje de la dimensión potencial a la factual. Tal vez por esa razón en la narrativa fanoniana la liberación no tiene un nombre preciso porque probablemente no sea sino el modo abierto de una experiencia que está desplegando su historicidad en el pasaje a convertirse en algo determinable en términos fácticos.

La forma de concebir el problema por parte de Fanon es de carácter local, más allá de las connotaciones universales de la idea de fundar un nuevo humanismo, y se afirma en ese punto para producir la singularidad de la existencia histórica. Desde mi perspectiva se revela aquí uno de los aspectos más importantes de su escritura, a saber, que a la crítica devastadora de las categorías universales que representan a la sociedad colonial y al colonialismo como procesos históricos, le sobreviene una política de liberación que asegura el espacio para una historicidad radical que se enfrenta fenomenológicamente a sus opciones. La liberación se entendería menos como un proyecto unificado y homogéneo y mucho más como la multiplicación de las prácticas que afirman la heterogeneidad. No se trataría entonces de una afirmación fragmentaria frente a una totalidad que subordina, o la renuncia a un pensamiento de

“sutura”²³, sino la atención crítica a los momentos en que las continuidades pueden dejar de serlo.

Bibliografía

- Amin, S. [1995], *Event, Metaphor, Memory: Chauri Chaura. 1922-1992*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles, 1995.
- Bhabha, H. K., [1993], *El lugar de la cultura*, Manatí, Buenos Aires, 2002.
- Camus, A., [1942], *El extranjero*, Alianza Editorial, Madrid, 1982.
- Cerutti G. [1983], Horacio: *Filosofía de la Liberación Latinoamericana*, F.C.E., México, 1983.
- Césaire, A. [1950], *Discurso sobre el colonialismo*, AKAL, Sevilla, 2006.
- Chakrabarty, D., [1992], “La poscolonialidad y el artilugio de la Historia: ¿quién habla en nombre de los pasados ‘indios’?”, en Dube, Saurabh (ed.), *Pasados poscoloniales. Colección de ensayos sobre la nueva historia y etnografía de la de la India*, El Colegio de México, México, 1999.
- De Oto, A. [2006], “Apuntes sobre historia y cuerpos coloniales. Algunas razones para seguir leyendo a Fanon” en *World & Knowledge, Otherwise- A Web Dossier, Post-continental Philosophy*, Vol. I, Dossier No 3, Otoño (Boreal) <http://www.jhfc.duke.edu/wko/dossiers/1.3/contents.php>
- De Oto, A., [2003], *Frantz Fanon. Política y poética del sujeto poscolonia*, El Colegio de México, México, 2003.
- Depestre, R., [1980]: *Buenos días y adiós a la negritud*, Casa de las Américas, La Habana, 1980.
- Dube, S., [2001], *Sujetos Subalternos*, El Colegio de México, México D. F., 2001.
- Dussel, D., [1974] *Método para una filosofía de la liberación*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1974.
- Fanon, F., [1952], *Piel negra, máscaras blancas*, Traducción de G. Charquero y Anita Larrea. Buenos Aires: Schapire Editor, 1974.
- Fanon, F., [1962], *Los condenados de la tierra*, Traducción de Julieta Campos, F.C.E., México, 1994.
- Fanon, F., [1965] *A Dying Colonialism*, Traducción de Haakon Chevalier, Prólogo Adolfo Gilly, Gov Press, Nueva York, 1965.
- Follari, R., [2002], *Teorías débiles. Para una crítica de la deconstrucción y de los estudios culturales*, Homo Sapiens, Rosario, 2002.
- Fornet-Betancourt, R., [1992], *500 años después La filosofía de la liberación en América Latina*, UNAM, México, 1992.
- Gordon, L., [1995], *Fanon and the Critic of European Man. An Essay on Philosophy and the Human Sciences*, Routledge, Nueva York-Londres, 1995.
- Gordon, L., [2004], “Fanon and Development: A Philosophical Look”. *Africa Development/Developpment Afrique*, vol. XXIX, no. 1.
- Gordon, L., [2005], “Through the Zone of Nonbeing. A Reading of *Black Skin, White Masks* in Celebration of Fanon’s Eightieth Birthday’s. *C.L.R. James Journal*, vol 11, no. 1, verano (Boreal).

²³ Es simplemente una imagen para evocar a los muchos esfuerzos por conectar las experiencias críticas tanto teórica como socialmente hablando más allá de las diferencias culturales e históricas que puedan estar en juego.

- Grüner, E., [2002], *El fin de las pequeñas historias. De los estudios culturales al retorno (imposible) de lo trágico*, Paidós, Buenos Aires, 2002.
- Laclau, E., [2005], *La razón populista*, F.C.E, Buenos Aires, 2005.
- Maldonado-Torres, N., [2005] "Fanon and James on Intellectualism and Enlightened Rationality", *Caribbean Studies*, vol. 33, no. 2, Julio-Diciembre.
- Mignolo, W., [2000], *Local histories/Global Designs. Coloniality, Subaltern Knowledges and Border Thinking*, Princenton University Press, New Jersey, 2000.
- Mignolo, W., [2001], *Geopolítica del conocimiento. El Eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*, Ediciones del Signo, Buenos Aires, 2001.
- Mudimbe, V- Y. (ed.), [1992], *The Surreptitious Speech. Présence Africaine and Politics of Otherness. 1947-1987*, The University of Chicago Press, Chicago, 1992.
- Mudimbe, V. Y., [1988], *The invention of África. Gnosis, Philosophy and the order of Knowledge*, Indiana University Press, Bloomington e Indiana, 1988.
- Perinbam, B. M., [1982], *The Holy Violence. The Revolutionary Thought of Frantz Fanon*, Three Continent Press, Washington, 1982.
- Quijano, A. [1998], "Colonialidad del poder. Cultura y conocimiento en América Latina", en Mignolo, Walter (ed.): *Geopolítica del conocimiento. El Eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*, Ediciones del Signo, Buenos Aires, 2001.
- Reynoso, C., [2000], *Apogeo y decadencia de los estudios culturales. Una visión antropológica.*, Gedisa, Barcelona, 2000.
- Roig, A., [1981], *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, F.C.E, México, 1981.
- Said, E., [1993], *Culture and Imperialism*, Knopf, Nueva York, 1993
- Said, E., [1998], "Travelling Theory Reconsidered", en Gibson, Nigel C. (ed.): *Rethinking Fanon. The Continuing Dialogue*, Humanities Books, Nueva York, 1999.
- Sartre, J. P., [1964], *Colonialismo y neocolonialismo. Situations V*. Losada, Buenos Aires, 1965.
- Subirats, Eduardo: "La aduana intelectual de Houston y Miami", *Página 12*, Martes, 03 de Octubre de 2006.
- Zea, L., [1974], *Dependencia y liberación en la cultura latinoamericana*, Joaquín Mortiz. México, 1974.

Recibido el 28 de junio de 2008; aceptado el 20 de noviembre de 2008.